

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO *CAMPUS* PROF. ALBERTO CARVALHO
DEPARTAMENTO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS

PHILOMENA:
O SUPLÍCIO DO CORPO E DA ALMA

Aracaju / SE
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO *CAMPUS* PROF. ALBERTO CARVALHO
DEPARTAMENTO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS

JOSÉ EDUARDO SANTOS TAVARES DE JESUS

PHILOMENA:
O SUPLÍCIO DO CORPO E DA ALMA

Trabalho apresentado ao Departamento de Letras de Itabaiana (DLI), pertencente à Universidade Federal de Sergipe, como um dos requisitos para a conclusão do curso de licenciatura em Letras / Português.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros

Aracaju / SE
2018

DEDICATÓRIA

À Anailde Santos de Jesus (*in memoriam*).

[...] a alma, prisão do corpo.

MICHEL FOUCAULT

RESUMO

Na segunda metade do século XVIII, houve, na Irlanda, a implantação de reformatórios ligados a conventos, destinados ao aprisionamento e reabilitação das chamadas *maggies*, as *mulheres caídas em desgraça*. Eram elas as portadoras de deficiência física ou mental, as órfãs, as rebeldes, as sedutoras, as mães solteiras. Uma dessas mulheres teve a sua vida retratada no filme biográfico *Philomena* (Stephen Frears, 2013), objeto de nossa investigação. Circunscrito à Análise de Discurso de viés francês, o presente trabalho tem como objetivo analisar o discurso do referido filme, a fim de verificar os efeitos do discurso religioso sobre o sujeito; a naturalização do controle, da exclusão de corpos femininos. Diante disso, como aporte teórico, utilizamos os postulados de Orlandi (2002a) sobre a AD, sobre o posicionamento do analista em face do *corpus* de pesquisa; os de Xavier (2005) e Charaudeau (2007), quanto às particularidades do produto criado pela mídia cinematográfica. Além disso, como o filme denuncia os maus tratos, a exploração de mulheres em asilos gerenciados pela Igreja Católica, levantamos uma discussão, segundo Sixsmith (2014), a respeito do funcionamento das *Lavanderias de Madalena*. De igual modo, dada a interdição dos discursos nessas instituições, recorremos aos ensinamentos de Orlandi (2002b), para quem o silêncio, em uma de suas manifestações, apresenta-se enquanto censura, proibição do sujeito de se inscrever numa determinada formação discursiva. Recorremos também às teorias de Bourdieu (2007) sobre o *discurso religioso*, aquele que se pretende doutrinário; às de Foucault (2006), sobre a apropriação do *poder pastoral* pelo Cristianismo, marco muito importante na história do ocidente cristão, por ter possibilitado à Igreja o desenvolvimento de um mecanismo de controle do indivíduo mediante a técnica da interiorização, do despertar de si sobre si mesmo em relação aos perigos do corpo, da sexualidade. Nesse sentido, apresentamos algumas considerações de Foucault (2014) sobre a *alma moderna*, concebida como instrumento de atuação dos poderes/saberes sobre o corpo. Finalmente, trazemos à tona os postulados de Foucault (2012, 2014) acerca das relações microfísicas, das disciplinas enquanto fórmulas gerais de dominação. Com efeito, haja vista a natureza do objeto investigado, elegemos como método de análise o qualitativo, admitindo-se, portanto, o seu caráter subjetivo.

PALAVRAS-CHAVE: cinema; corpo; discurso; poder

ABSTRACT

Throughout the second half of the 18th century, there were, in Ireland, the implantation of reformatories linked to convents, designated to imprisoning and rehabilitating of the so-called *maggies*, the *fallen women*. They were the ones with physical or mental disabilities, the orphans, the rebels, the seducers, the single mothers. One of those women had her life portrayed in the biopic *Philomena* (Stephen Frears, 2013), object of our investigation. Circumscribed to the analysis of the French bias discourse, this paper aims to analyze the discourse present in the referred film, in order to verify the effects of the religious discourse about the subject; the naturalization of control, the exclusion of female bodies. Therefore, as a theoretical contribution, we use the postulation of Orlandi (2002a) about the DA, on the position of the analyst in the face of the research *corpus*; Xavier (2005) and Charaudeau (2007), and about the peculiarities of the product created by the cinematographic media. In addition, as the film denounces the mistreatment, exploitation of women in nursing homes managed by the Catholic Church, we raised a discussion, according to Sixsmith (2014), about the workings of Magdalene's Asylums. Similarly, given the interdiction of discourses in these institutions, we resort to the teachings of Orlandi (2002b), for whom silence, in one of its manifestations, presents itself as censorship, prohibition of the subject to enroll in a certain discursive formation. We also refer to Bourdieu's (2007) theories about *religious discourse*, which is intended to be doctrinal; to Foucault's (2006), on the appropriation of the pastoral power by Christianity, a very important landmark in the history of the Christian West, for enabling the Church to develop a mechanism for controlling the individual through the technique of interiorization, itself in relation to the dangers of the body, of sexuality. In this sense, we present some considerations of Foucault (2014) on the *modern soul*, conceived as an instrument of the powers/knowledge acting on the body. Finally, we bring to light the postulates of Foucault (2012, 2014) on microphysical relations, disciplines as general formulas of domination. In fact, given the nature of the object investigated, we chose the method of analysis as the qualitative one, admitting, therefore, its subjective character.

KEY WORDS: cinema; body; speech; power

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	08
2.	REVISÃO DA LITERATURA.....	14
2.1	ANÁLISE DE DISCURSO: UMA PROPOSTA DE INVESTIGAÇÃO.....	14
2.2	DISCURSO DAS MÍDIAS: O UNIVERSO CINEMATOGRAFICO.....	18
2.3	LAVANDERIAS DE MADALENA: O MASCARAMENTO DA TORTURA E DA EXPLORAÇÃO.....	21
2.4	SILENCIAMENTO: RELAÇÃO SUJEITO <i>VERSUS</i> FORMAÇÃO DISCURSIVA.....	24
2.5	DISCURSO RELIGIOSO: O CONTROLE DO INDIVÍDUO PELA SEXUALIDADE.....	28
2.6	EXERCÍCIO DO PODER: RELAÇÕES MICROFÍSICAS.....	32
2.7	DISCIPLINAS: MECANISMOS DE CONTROLE DO CORPO, DO ESPAÇO, DO TEMPO.....	35
3.	METODOLOGIA.....	38
4.	ANÁLISE DO <i>CORPUS</i>	41
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
	REFERÊNCIAS.....	50

INTRODUÇÃO

À luz dos postulados teóricos da Análise de Discurso (doravante AD) de viés francês, o presente trabalho tem como objetivo investigar o discurso do filme biográfico *Philomena* (2013), dirigido pelo renomado diretor *hollywoodiano* Stephen Freas, a fim de verificarmos quais os efeitos do discurso religioso sobre o sujeito. Além disso levantamos uma discussão sobre o período em que mulheres, em particular jovens mães, foram torturadas e silenciadas em conventos de toda a Irlanda.

Numa mistura de drama e comédia, o referido filme conta a história de Philomena Lee (Sophie Clark, na adolescência; Judi Dench, na maturidade), uma irlandesa nascida em Newcastle, cidade localizada no oeste do condado de Limerick. Em 1939, aos 6 (seis) anos de idade, ela ficou órfã de mãe, devido a uma epidemia de tuberculose que ocorreu na região. Ao todo, sua mãe teve seis filhos, dos quais três eram meninos, três meninas. Com a orfandade, Philomena e suas duas irmãs foram levadas para o convento das *Irmãs de Misericórdia*, em Limerick City, onde permaneceram, durante 12 anos, como alunas internas. Os seus irmãos, no entanto, continuaram morando com o seu pai.

Quando completou dezoito anos de idade, Philomena saiu do convento, foi morar com a tia, irmã de sua mãe. A partir de então, ela começou a ter um pouco mais de liberdade, o que a possibilitou frequentar algumas feiras locais. Em uma dessas feiras, conheceu um rapaz chamado John McInerney (D.J. McGrath), com quem teve um caso e de quem engravidou. Até então, Philomena não sabia o que era gravidez, porque, no convento em que viveu durante toda a sua adolescência, era expressamente proibido falar sobre o corpo, sobre sexo, sobre homens. A sua tia, com o passar dos meses, é quem acabou percebendo a gravidez, colocou-a novamente em um convento – dessa vez, na *Abadia de Sean Ross*, em Roscrea, administrada pelas *Irmãs dos Sagrados Corações de Jesus e Maria*.

Nessa época, as irlandesas que engravidavam fora do casamento, assim como todas as mulheres vítimas de estupro ou com alguma deficiência mental, eram vistas como perigosas para a sociedade, uma vez que *poderiam ameaçar* a moral e os bons costumes, sobretudo os de caráter religioso, cristão. Por esse motivo, eram abandonadas

por seus familiares em asilos gerenciados pela Igreja Católica. Com Philomena, não foi diferente. Além de ter sido abandonada na abadia, ela foi dada como morta, porque o seu pai, envergonhado, não queria que as pessoas soubessem sobre a gravidez. E, enquanto esteve em Roscrea, Philomena nunca recebeu visitas ou cartas da família, aumentando ainda mais o seu sentimento de tristeza e abandono.

Em 5 de julho de 1952, dois meses depois de entrar na *Sean Ross*, Philomena deu à luz a Anthony, seu filho primogênito. O parto foi do tipo pélvico, não houve auxílio médico. Segundo a madre Barbara (Ruth McCabe), responsável pela referida abadia, nem uma das jovens mães que ali estavam deveria receber analgésicos, cuidados especiais durante e depois do parto, porque toda a dor sentida serviria como penitência pelo mal cometido. Com efeito, muitas dessas internas não aguentavam as dores do parto e acabavam morrendo. Philomena e o seu filho, no entanto, somente sobreviveram devido à ação da irmã Anunciata (Amy McAllister), que, por sua vez, com os próprios dedos e o auxílio de um fórceps possibilitou o nascimento da criança. Como todas as meninas sobreviventes do parto, Philomena também não recebeu medicamentos, tampouco sutura nas regiões feridas, provocando dores intensas durante longos dias.

Quanto à vida das internas no convento, assim que passavam pelo interrogatório da madre responsável pela administração da casa, recebiam outro nome, eram proibidas de revelar as suas verdadeiras identidades (no caso de Philomena, ela passou a ser chamada de Marcella). Em seguida, cada uma delas recebia a função a desempenhar diariamente no convento, durante todo o tempo em que estivessem sob *os cuidados da Igreja*. Essa era a forma, segundo as freiras, de as internas pagarem pelo seu sustento e, claro, pelo pecado que haviam cometido.

Depois do nascimento de seus bebês, eram aprisionadas na abadia durante quatro anos; só poderiam sair de lá antes disso, caso pagassem cem libras esterlinas, o equivalente a R\$ 445,69¹ (quatrocentos e quarenta e cinco reais e sessenta e nove centavos). No entanto, dada a situação financeira em que essas meninas chegavam ao centro de acolhimento, era quase impossível conseguirem pagar essa quantia. E, mesmo que conseguissem, não tinham para onde ir, uma vez que eram rejeitadas pela própria família. Diante disso, boa parte das internas acabava permanecendo na abadia, durante todo o prazo de pagamento estabelecido pelas freiras.

¹ Conversão para o real obtida no dia 29/01/2018, às 23h24min, pelo site: <https://pt.exchange-rates.org/Rate/GBP/BRL>.

Em relação aos trabalhos, o pior deles era realizado na lavanderia, justamente onde puseram Philomena. As internas que não iam para a lavanderia ficavam responsáveis pela limpeza de todo o convento, bem como pelo cuidado das freiras idosas, dos doentes da casa. Todas tinham que passar horas rezando, a fim de conseguirem o perdão de Deus pelos erros cometidos. Havia também alguns momentos reservados ao canto, devido aos ensaios do coral da abadia. Como Philomena gostava de cantar, eram nesses ensaios que tinha um pouco de felicidade nesse lugar, além da única hora por dia que tinha autorização para estar ao lado do filho.

Em 1955, quando Anthony tinha apenas três anos de idade, um casal católico estadunidense visitou a abadia, a fim de adotar um bebê. O interesse inicial era o de adotar Mary (2 anos), filha de Kathleen (Charlie Murphy), a melhor amiga de Philomena no convento. No entanto, como Anthony e Mary viviam sempre juntos, o casal resolveu levar os dois para os Estados Unidos da América (EUA). Desde então, não teve mais contato com o filho.

Ao concluir o período de internamento na abadia, Philomena é então liberada, passa a trabalhar como enfermeira, casa-se, tem outros filhos. Por sentir vergonha do *pecado* cometido em seu passado, mantém em segredo, durante cinquenta longos anos, o ocorrido no convento. É somente no quinquagésimo aniversário de Anthony que Philomena, sufocada pela ideia de também estar pecando ao esconder a sua verdadeira história, conta a sua filha Jane (Anna Maxwell) sobre o nascimento e a forçada adoção de Anthony.

Em um evento de final de ano, Jane conhece Martin Sixsmith (Steve Coogan), um antigo repórter da *British Broadcasting Corporation* (BBC – Moscou e Washington), demitido da referida emissora, por questões políticas. Nesse mesmo evento, Jane conta toda a história da mãe ao jornalista, pede a sua ajuda para encontrar o irmão perdido. Inicialmente, Martin se nega a ajudá-la, porque, para ele, esse tipo de narrativa, conhecida no meio jornalístico como *histórias de interesse humano*, refere-se a um relato escrito da vida de pessoas fracas, vulneráveis, ignorantes, destinado a pessoas com esse mesmo perfil. No entanto, ele acaba reconsiderando a ideia de escrever histórias desse gênero; marca um encontro com Philomena.

Depois do encontro, eles decidem ir a *Sean Ross*, na tentativa de conseguirem alguma informação sobre o paradeiro de Anthony. Mas, das antigas freiras da abadia, a

única ainda viva era a irmã Hildegarde (Barbara Jefford), que não os atendeu, com a desculpa de que, devido à idade avançada, estava muito debilitada para receber visitas. Dessa forma, Philomena é, então, recebida pela irmã Claire (Cathy Belton), uma das freiras novatas, a qual lhe informou que na abadia não existiam mais registros sobre o destino dos bebês lá nascidos, devido a um grande incêndio que destruiu boa parte dos arquivos. O único documento entregue a Philomena foi um contrato, assinado por ela mesma em 1955, no qual renunciava a guarda do próprio filho, comprometendo-se a não tentar vê-lo ou reivindicá-lo futuramente. Assim como as demais internas que tiveram seus filhos vendidos pelas freiras, Philomena acabou assinando o contrato devido à intimidação da madre superiora.

Depois dessa visita à abadia, Martin e Philomena param em um bar nos arredores de Roscrea. Nesse bar, Martin descobre que o suposto incêndio se tratava, na verdade, de uma grande fogueira acesa pelas próprias freiras, a fim de destruir todas as evidências sobre a venda de bebês. Além disso, Martin é informado, pela dona do estabelecimento, de que esse não se tratava de um caso isolado de venda de bebês. Isso porque, no século XX, a Irlanda funcionava como um paraíso para estrangeiros milionários que sonhavam em poder adotar crianças capazes de se adequarem às suas características étnicas, aos seus caprichos.

Nesse mesmo bar, Martin é também informado sobre o caso mais conhecido de tráfico de bebês irlandeses, o que envolve a atriz hollywoodiana Jane Russell. Em 1952, ela comprou uma criança na cidade de Derry. Esse acontecimento, no entanto, trouxe grandes problemas para o Governo Irlandês, por render notícias sobre a facilidade de se adquirirem crianças no país em questão.

A partir dessas informações, o repórter se interessa ainda mais pelo caso de Philomena e contata Sally Mitchell (Michelle Fairley), editora chefe de um jornal britânico. Assina um contrato com o jornal, financiando a sua viagem com Philomena aos EUA, em busca de mais informações sobre Anthony. Nessa viagem, Martin finalmente descobre que o filho de Philomena passou a se chamar Michael Anthony Hess (Sean Mahon), que tinha sido diretor jurídico nas administrações de Reagan e Bush. Com essa descoberta, veio também a informação de que Michael era homossexual, que havia morrido, em 15 de agosto de 1995, por complicações da AIDS.

Mesmo arrasada com essa notícia, Philomena decidiu manter sua investigação, dessa vez, a fim de saber se seu filho, em algum momento, tentou encontrá-la, onde ele tinha sido enterrado. Ainda nos EUA, Martin e Philomena conseguem o endereço da casa de Pete Olsson (Peter Hermann), ex-companheiro de Michael; vão ao seu encontro. Pete conta a Philomena que Michael sempre esteve à sua procura e que, inclusive, ele tinha ido à *Sean Ross* em busca de informações sobre a mãe. Segundo Pete, as freiras disseram a Michael que Philomena o tinha abandonado, que não sabiam como encontrá-la. Mesmo assim, Michael pediu que suas cinzas fossem enterradas em Roscrea, na esperança de que, um dia, sua mãe o encontrasse.

Ao retornarem à Irlanda, Martin e Philomena vão novamente à abadia. Lá, depois de uma discussão, as freiras revelam o local em que o filho de Lee foi enterrado no cemitério do convento. Finalmente, o filme é encerrado com a visita de Philomena ao túmulo do filho, onde ela autoriza Martin a publicar toda a sua história.

Em 2009, Martin Sixsmith lançou o livro intitulado *The Lost Child Of Philomena Lee*, cujo foco da narrativa é a vida de Anthony Lee, sua busca pela mãe. Em 2013, o livro ganhou a sua adaptação fílmica. Bem elogiado pela crítica, o longa recebeu 3 indicações ao Globo de Ouro, nas categorias de *Melhor Filme*, *Melhor Atriz* e *Melhor Roteiro*. Teve quatro indicações ao Oscar, a maior premiação do cinema mundial, nas categorias de *Melhor Filme*, *Melhor Atriz*, *Melhor Roteiro*, *Trilha Sonora Original*. O filme foi vencedor da categoria *Melhor Roteiro*, no Festival de Veneza; do *Prêmio do Público*, no Festival de Toronto.

Como afirmado anteriormente, este trabalho está circunscrito às teorias da AD. Por esse motivo, trazemos à tona, na construção de nosso arcabouço teórico, os postulados de Orlandi (2002a) acerca dessa área de investigação e do posicionamento do analista em face do objeto estudado. E, como o nosso *corpus* de análise é pertencente a um tipo específico de mídia, isto é, a cinematográfica, recorreremos aos ensinamentos de Xavier (2005) e Charaudeau (2007), que apresentam as principais características do gênero, advertindo sobre o seu poder manipulador.

De igual forma, como o filme em análise aborda a exploração de mulheres em reformatórios gerenciados pela Igreja Católica, bem como a venda de seus bebês, trazemos à baila uma discussão, segundo Sixsmith (2013), sobre o funcionamento dessas instituições na Irlanda. Em decorrência desse funcionamento, devido à ação

disciplinadora e excludente desses conventos, recorreremos às teorias de Orlandi (2002b) sobre o silêncio enquanto censura. Trabalhamos também com os postulados de Foucault (2012), acerca do exercício do poder (microrrelações), das disciplinas enquanto fórmulas gerais de dominação, além de trazermos à tona alguns de seus conceitos fundamentais para a análise do *corpus*, tais como o de poder, o de verdade.

No que concerne à realização da análise, esclarecemos que, para uma melhor organização, nós a dividimos em dois recortes discursivos, são eles: (1) *confissão: a verdade do/sobre o indivíduo*; (2) *disciplinarização e exclusão de corpos femininos*. Além disso, com a finalidade de atingirmos o objetivo proposto, elaboramos as seguintes questões norteadoras: *quais as verdades produzidas sobre Philomena mediante a utilização da confissão? Quais os efeitos dessas verdades na vida da protagonista? Em que medida, sobretudo no século XX, os asilos administrados pela Igreja Católica contribuíram para o processo de controle, de exclusão de mulheres na sociedade irlandesa?*

Embora existam muitos trabalhos que se propuseram a realizar análises de filmes no âmbito da AD, acreditamos que ainda há muito o que ser observado, principalmente no que diz respeito à ação disciplinarizadora do discurso religioso. Justificamos, então, a relevância desse trabalho, por estarmos sugerindo uma investigação acerca da naturalização do controle dos corpos femininos, bem como dos discursos, em um período em que ser mãe solteira era visto não somente como uma ofensa para a sociedade, mas também como um pecado cuja penitência se dava por meio do trabalho, do enclausuramento, da dor.

Quanto à organização deste trabalho, afora a introdução e as considerações finais, dividimos este Trabalho de Conclusão de Curso em três partes. O item 2, *revisão da literatura*, constitui nosso embasamento teórico para a realização da análise do *corpus*. Ele está subdividido em sete subitens (2.1 Análise de Discurso: uma proposta de investigação; 2.2 Discurso das Mídias: o universo cinematográfico; 2.3 Lavanderias de Madalena: o mascaramento da tortura e da exploração; 2.4 Silenciamento: relação sujeito *versus* formação discursiva; 2.5 Discurso Religioso: o controle do indivíduo pela sexualidade; 2.6 Exercício do Poder: relações microfísicas; 2.7 As Disciplinas: mecanismos de controle do corpo, do espaço, do tempo), em que se encontram os postulados de Orlandi (2002a) sobre a AD; os de Xavier (2005) e Charaudeau (2007), concernentes à mídia cinematográfica; os de Sixsmith (2013) relativos aos reformatórios

administrados pela Igreja Católica; os de Foucault (2012, 2014), acerca das relações de poder, das disciplinas. O item de número 3 traz a *metodologia* de nossa pesquisa; o de número 4, por sua vez, a análise do *corpus*.

2. REVISÃO DA LITERATURA

2.1 Análise de Discurso: uma proposta de investigação

Nos anos 60 do século XX, numa proposta de estudo em que o político e o simbólico são postos em confronto, a Análise de Discurso surge em meio a questões originadas pela confluência de três campos disciplinares, são eles: a Linguística, o Marxismo, a Psicanálise. Embora a Análise de Discurso seja “herdeira”, como diz Orlandi (2002a), dessas três áreas de conhecimento, o seu objeto de estudo vai além do que elas teorizam, haja vista a Linguística não considerar a historicidade, o Materialismo não observar o simbólico, a Psicanálise desconsiderar o inconsciente, no que diz respeito à ideologia.

Ao contrário da Linguística, a língua, nessa nova ciência, não é concebida como um sistema abstrato de signos, como fechada nela mesma. Na Análise de Discurso, a língua é vista na sua relação com o mundo, isto é, fazendo sentido. Nesse caso, embora a língua apresente uma ordem própria, ela não é percebida como autônoma em sua totalidade, mas parcialmente. Com efeito, a linguagem passa a ser entendida como mediação necessária entre a realidade natural e social.

Segundo Orlandi (2002a), embora a Análise de Discurso também se interesse pela língua e pela gramática, seu objeto de estudo é o discurso. Este, por sua vez, não se confunde com fala (pronunciamento político, por exemplo), ele é apresentado como efeito de sentidos entre interlocutores, como objeto sócio-histórico em que o linguístico opera como pressuposto. Nessa concepção, o discurso é considerado um processo em curso, em outros termos, não acabado, pertencente ao conjunto de práticas que constituem a sociedade na história.

Com essa noção de discurso, há um distanciamento do esquema elementar da comunicação, segundo o qual o emissor passa uma mensagem para o receptor, formulada em um código que se refere a algum elemento da realidade. Esse distanciamento acontece, porque, como já dissemos, na Análise de Discurso a língua não é vista como um código entre os demais, assim como não se admite separação entre emissor e receptor. Além disso, de acordo com Orlandi (2002a), nessa ciência, não se pensa em mensagem, mas em discurso, o que significa dizer que no momento de enunciação não há somente transmissão de informação, mas um processo de identificação do sujeito, de argumentação, de construção da realidade etc. Dessa forma, o trabalho de analisar o discurso consiste em observar o homem falando, ou seja, produzindo sentidos.

Nessa direção, é importante acrescentarmos ainda que, na Análise de Discurso, não se admite separação de forma e conteúdo, uma vez que se busca compreender a língua não apenas como sistema, mas, acima de tudo, como acontecimento. Desse modo, ao reunir estrutura e acontecimento, a forma material é concebida como o acontecimento do significante, isto é, da língua, em um sujeito afetado pela história. Daí advém a contribuição da Psicanálise na constituição dessa nova ciência, ao deslocar a noção de homem para a de sujeito. Este, por sua vez, constitui-se por meio da relação do simbólico com a história. Segundo a autora, ele “é descentrado pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como elas o afetam” (ORLANDI, 2002a, p. 19). Em outras palavras, o sujeito de linguagem opera tanto pelo inconsciente como pela ideologia. Ele está inserido numa conjuntura sócio-histórico-ideológica e, na sua voz, ecoam outras vozes sociais, o que significa dizer que o sujeito é heterogêneo. Por esse motivo, para compreendê-lo, precisamos observar a polifonia, isto é, desvendar quais vozes sociais se presentificam em sua voz.

Ainda sobre o sujeito, Orlandi (2002a) esclarece que, de um lado, tanto ele como os sentidos são estabelecidos pela movência, pela provisoriedade; de outro, pela estabilização, pela cristalização. No entanto, embora haja essa imprevisibilidade na constituição dos sujeitos e dos sentidos, a autora afirma que existe um controle referente à interpretação, controle esse historicamente determinado, que estabelece os modos de

interpretar, assim como os sujeitos autorizados para tal². Dito de outro modo, os sentidos não estão soltos, há uma “administração” deles.

Outro conceito importante para o nosso trabalho é o de *interdiscurso*. De acordo com a autora, ele não se confunde com *intertextualidade*, uma vez que esta consiste numa relação de sentido entre textos, em que o esquecimento não é tido como fator estruturante. O *interdiscurso* diz respeito, na verdade, a todo o conjunto de formulações elaboradas e já esquecidas que determinam o dizer. Ele é o que a autora chama de *memória discursiva*, isto é, “o saber discursivo que torna possível todo o dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (ORLANDI, 2002a, p. 38). Disso resulta que as palavras de um sujeito só fazem sentido se, em um dado momento da história, elas já o tenham feito nas palavras de outro sujeito. Consequentemente, o *interdiscurso* afeta o modo como o sujeito significa em uma determinada situação discursiva.

Assim como a noção de *interdiscurso*, a de *condições de produção* também é essencial para a realização de uma análise discursiva, uma vez sabido que a produção de discurso sempre envolve aspectos históricos, socioideológicos. Segundo Orlandi (2002a), as condições de produção englobam essencialmente os sujeitos e a situação. Sendo assim, se as tomarmos em um sentido mais restrito, temos as condições de produção como as circunstâncias da enunciação, isto é, o contexto imediato. Em contrapartida, se as considerarmos em um sentido mais amplo, veremos que elas incluem o contexto sócio-histórico-ideológico que possibilitam/determinam a produção de discursos. E estes, por sua vez, constituem-se em seus sentidos devido às formações discursivas, que determinam o que, em uma dada conjuntura sócio-histórica, pode e deve ser dito. É sob essa perspectiva que a autora afirma que as palavras não carregam em si um sentido próprio, elas derivam seus sentidos de acordo com as formações discursivas em que estão inseridas. Desse modo, conseguimos entender por que as mesmas palavras podem apresentar sentidos diferentes para diferentes sujeitos. No entanto,

[...] é preciso não pensar as formações discursivas como blocos homogêneos funcionando automaticamente. Elas são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são

² Nesse caso, a autora se refere aos especialistas autorizados a interpretar, isto é, aos sujeitos que têm o poder de interpretar, de atribuir sentidos, a exemplo dos juízes, padres, professores etc.

fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações (ORLANDI, 2002a, p. 44).

Além disso, é importante salientarmos que, segundo Orlandi (2002a), no discurso, as *formações discursivas* representam as *formações ideológicas*. E estas, por seu turno, referem-se às posições do sujeito em um determinado contexto sócio-histórico. Assim, como efeito dessa representação no discurso, os sentidos das palavras são preestabelecidos ideologicamente e “[...] isto não está na essência das palavras mas na discursividade, isto é, na maneira como, no discurso, a ideologia produz seus efeitos, materializando-se nele” (ORLANDI, 2002a, p.43).

Ainda sobre o trabalho de análise, a autora afirma que parte dele é de responsabilidade do analista (questão desencadeadora da análise) e outra que advém de sua sustentação do rigor do método, do alcance dos postulados teóricos da Análise de Discurso. Nessa direção, ela realiza a distinção entre o dispositivo teórico da interpretação e o dispositivo analítico. O dispositivo teórico diz respeito ao método utilizado para a consecução da análise. Já o dispositivo analítico, por seu turno, consiste no modo como o analista se porta em cada análise. Consoante Orlandi (2002a), o que estabelece a forma do dispositivo analítico é a questão proposta pelo analista, assim como a natureza de seu objeto, o objetivo da análise. Sobre isso, a autora argumenta:

Gostaríamos de acrescentar que como a pergunta é de responsabilidade do pesquisador, é essa responsabilidade que organiza sua relação com o discurso, levando-o à construção de “seu” dispositivo analítico, optando pela mobilização desses ou aqueles conceitos, esse ou aquele procedimento, com os quais ele se compromete na resolução da questão. Portanto, sua prática de leitura, seu trabalho com a interpretação, tem a forma de seu dispositivo analítico (ORLANDI, 2002, p. 27).

Quanto à posição do analista, Orlandi (2002a) esclarece que ele deve assumir uma posição deslocada em face do seu objeto de estudo, de tal forma que ele consiga contemplar o processo de produção de sentidos. E isso só é possível por meio de uma aplicação bem-sucedida dos dispositivos teórico e analítico.

Uma vez apresentadas algumas considerações sobre a AD, passemos, agora, para o item que traz à tona uma discussão sobre o outro campo de investigação desse trabalho, o cinema.

2.2 Discurso das Mídias: o universo cinematográfico

Como o nosso objeto de estudo é veiculado por meio de um tipo específico de mídia, isto é, a cinematográfica, sentimos a necessidade de realizar uma discussão sobre ela, apresentando suas principais características, como forma de melhor situá-la neste trabalho. Para isso, nós apresentamos os postulados de Xavier (2005), Charaudeau (2007).

De acordo com Xavier (2005), o cinema surge entre os anos finais do século XIX e os inícios do século XX, em um contexto de grande agitação na sociedade, principalmente no que diz respeito aos campos tecnológico, político e econômico. Foi, principalmente, devido aos avanços tecnológicos da época que ocorreu o desenvolvimento do cinema. Isso porque tais avanços o possibilitaram apresentar, a seu modo, determinadas relações e estruturas comuns a outros meios de comunicação já existentes na sociedade, que funcionam de modo a reiterar as ideias de uma classe considerada dominante.

Dito isso, o autor passa, então, a discutir sobre as características do objeto fílmico. Segundo Xavier (2005, p. 24), “[...] classicamente, costumou-se dizer que um filme é constituído de sequências – unidades menores dentro dele, marcadas por sua função dramática e/ou pela sua posição na narrativa”. Cada uma dessas sequências, por sua vez, seria composta de cenas, isto é, de segmentos dotados de *unidade espaçotemporal*.

É, então, a partir dessas concepções, que o autor define a *decupagem* como método de decomposição de um filme em planos. Estes, por seu turno, dizem respeito a cada tomada de cena, compreendida como a extensão fílmica que se dá entre dois cortes, o que nos leva a entender que um plano seja, portanto, um segmento contínuo da imagem. Nesse caso, Xavier (2005) adverte que essa ideia de que o plano consiste em um ponto de vista sobre um determinado objeto atribui ao referido termo um outro sentido, qual seja: o do posicionamento da câmera em relação ao objeto filmado.

No que diz respeito a esse sentido do termo, o autor apresenta uma classificação dos planos. O primeiro a ser apresentado é o *Plano Geral*, que consiste em posicionar a câmera em um ângulo possível de mostrar todo o espaço da ação, tanto em cenas registradas em locais externos quanto nos internos. Em seguida, o autor expõe o *Plano*

Médio ou de Conjunto. Nesse caso, a diferença entre esse plano e o primeiro se deve ao fato de ele ter um campo de visão menor, uma vez que procura valorizar os elementos presentes no momento da ação, como, por exemplo, a existência de quadros na parede, assim como todos os personagens envolvidos na cena. Além desses dois, há o *Plano Americano*, referente ao ângulo de filmagem em que os personagens são filmados até a cintura, dada a proximidade da câmera em relação a eles. Finalmente, Xavier (2005) aponta para o *Primeiro Plano* (close-up) como aquele em que a câmera, próxima do personagem, busca registrar, por exemplo, somente o rosto ou outro detalhe qualquer, tomando toda ou quase toda a tela. Há, em relação a esse último, uma variante denominada *Primeiríssimo Plano*, relacionado a um maior detalhamento do objeto filmado, a exemplo de quando a câmera foca nos olhos de um personagem, fazendo com que eles tomem toda a extensão da tela.

Dada essa classificação, é importante esclarecermos sob qual perspectiva Xavier (2005) considera a filmagem. Para este teórico do cinema, “[a filmagem] é o lugar privilegiado da descontinuidade, da repetição, da desordem e de tudo aquilo que pode ser dissolvido, transformado ou eliminado na montagem³” (XAVIER, 2005, p. 26). Assim como esta, a filmagem é tida como uma operação básica, inerente ao processo de elaboração de um filme, pois, como vimos, ela se refere ao modo, às escolhas de como são realizados os registros.

No que diz respeito aos ângulos da filmagem, o referido autor esclarece que, geralmente, é considerado normal o posicionamento da câmera na mesma altura dos olhos de um espectador de estatura mediana, cujo nível de localização deve ser o mesmo da ação mostrada. Nesse caso, Xavier (2005) adota duas expressões para os ângulos que se localizam em posições diferentes do já mencionado, são elas: “câmera alta” e “câmera baixa”. Quanto à primeira expressão, ela diz respeito ao registro que a câmera, em uma posição mais elevada, realiza dos personagens, das ações, do cenário etc. No segundo caso, trata-se do contrário, isto é, de filmagens feitas em um ângulo inferior, registrando os acontecimentos de baixo para cima.

Nessa mesma direção, Xavier (2005) chama a atenção para o espaço cinematográfico. Para melhor entendermos esse espaço, o autor sugere que o consideremos em dois tipos, quais sejam: o inscrito no enquadramento da tela, o localizado no exterior dela. Este, por sua vez, pode ser definido pelo espaço diretamente

³ Entende-se por montagem o processo de escolha do modo como as imagens registradas são combinadas e ritmadas na elaboração de um filme (XAVIER, 2005).

visado, na medida em que algum elemento visível possa estabelecer uma relação com aquilo que supostamente estaria além do que é possível ver no quadro. Dito de outra maneira, o espaço visado tende a causar no público a ideia de continuidade de sua extensão além dos limites da tela. Isso porque, como esclarece o autor, “[...] o movimento de câmera reforça a impressão de que há um mundo do lado de lá, que existe independentemente da câmera em continuidade ao espaço da imagem percebida” (XAVIER, 2005, p. 34).

Além disso, Xavier (2005) traz à tona a importância do som, da trilha sonora, para a obtenção de efeitos realistas e para a mobilização emocional daquele que assiste ao filme. Para este autor, com a inclusão do som no cinema, o que possibilitou o advento da cena dialogada, foi proporcionado ao filme um maior coeficiente de realidade, haja vista essa sincronia da imagem com os efeitos sonoros trazer mais ritmo e força dramática para a cena. Com efeito, o cinema passa a se tornar uma mídia mais convincente, consolidando-se, dessa forma, como uma das principais mídias formadoras de opinião.

É, então, por se tratar de um veículo proporcionador do gerenciamento da opinião pública que o cinema, assim como as demais mídias, dificulta a análise do discurso de informação quando o tomamos como objeto de estudo. De acordo com Charaudeau (2007), essa tarefa é até mesmo mais difícil de ser realizada do que quando nos propomos a analisar o discurso político, uma vez que, nesse caso, sabemos que o discurso em questão estabelece uma relação íntima com o poder e, por conseguinte, com a manipulação, enquanto que o discurso das mídias tem a presunção de se opor a isso. No entanto, este autor adverte:

[...] as mídias são utilizadas pelos políticos como um meio de manipulação da opinião pública – ainda que o sejam para o bem-estar do cidadão; as mídias são criticadas por constituírem um quarto poder; entretanto, o cidadão aparece com frequência como refém delas, tanto pela maneira como é representado, quanto pelos efeitos passionais provocados, efeitos que se acham muito distantes de qualquer pretensão à informação (CHARAUDEAU, 2007, p.17).

Dessa forma, ao realizarmos a análise de um discurso veiculado em algum suporte midiático, devemos tomar cuidado para não cairmos na “armadilha das falsas aparências”. Isso porque, como Charaudeau (2007) chama atenção, é natural que em uma comunidade sejam criados determinados discursos (sistemas de valores), como

forma de justificar algumas ações, mas isso não significa que seja dito qual é o verdadeiro teor simbólico delas. Além disso, as mídias não divulgam fielmente o que acontece na realidade social, elas impõem aquilo que constroem e/ou inventam do espaço público.

Diante disso, fica evidente o fato de que toda instância de informação exerce um poder sobre o outro, mesmo que esse efeito se dê de modo intencional⁴ ou não. Dessa forma, podemos dizer que as mídias, na medida em que manipulam as informações, compõem uma instância que possui determinada parte do poder social (CHARAUDEAU, 2007).

A seguir, apresentamos uma breve discussão sobre o mascaramento da exploração e dos maus tratos a jovens mulheres nas Lavanderias de Madalena.

2.3 Lavanderias de Madalena: o mascaramento da tortura e da exploração

De acordo com Sixsmith (2014), na segunda metade do século XVIII, surgiram, na Irlanda, asilos ligados a conventos, destinados ao aprisionamento de mulheres com deficiência mental ou física, de mães solteiras, de jovens órfãs ou vítimas de estupro, bem como de mulheres rebeldes ou que tinham uma má reputação, a exemplo das prostitutas e das *namoradeiras*. Esses centros de enclausuramento recebiam também adolescentes consideradas *bonitas demais*, as chamadas *sedutoras*, geralmente acusadas de despertarem o interesse sexual nos rapazes da vizinhança, nos próprios pais e até mesmo nos padres.

Segundo o referido autor, a princípio, esses reformatórios surgiram com a pretensão de funcionar como aparelhos moduladores, com o propósito de enquadrar as mulheres em um ideal de pureza mítico-cultural pertencente à identidade cristã da Irlanda. Dito de outro modo, essas instituições, conhecidas como *casas de mulheres perdidas*, tinham o objetivo de reabilitar as *maggies*⁵, a fim de purificá-las e reinseri-las na sociedade. De sorte que o aprisionamento era justificado como meio de proteção e regeneração. Por esse motivo, essas casas foram nomeadas de *Lavanderias de*

⁴ Como o nosso referencial teórico está circunscrito à Análise do Discurso, não consideramos o sujeito intencional, pois entendemos que ele é clivado: está entre o consciente e o inconsciente, tal como esclarecido no item anterior.

⁵ Assim como a expressão *fallen women*, o termo *Maggie* era usado como referência às meninas “caídas em desgraça” das Lavanderias de Madalena.

Madalena, justamente devido à ideia, segundo a tradição cristã, de que a Santa Maria Madalena havia se arrependido de todos os seus pecados e se tornado uma das mais fiéis seguidoras de Jesus.

No entanto, sobretudo no início do século XX, esses asilos se transformaram em instituições punitivas, semelhantes a prisões femininas em termos de vigilância e punição. Mas, ao contrário destas, sem ceder às internas algum tipo de direito ou contato com o mundo exterior – os terrenos do convento, por exemplo, só poderiam ser frequentados por essas mulheres. Quando havia tarefas de jardinagem, ocorria sob a supervisão de alguma freira. Nesses reformatórios, elas não tinham acesso a jornais, livros, rádios, ou qualquer outro meio de comunicação. Raramente, algumas delas recebiam visitas de familiares. Além disso, as mulheres, grávidas ou não, eram forçadas a realizar, além dos afazeres domésticos, trabalhos de lavanderia e de costura.

Ainda de acordo com Sixsmith (2014), nesses conventos, a maior parte das internas era abandonada pelos familiares, por vergonha ou por orientação médica, mas havia também uma parcela bastante expressiva de internamentos por determinação do Estado. Sobre o regime dessas casas, o autor informa que, no mesmo dia em que eram abandonadas, as jovens internas recebiam outro nome e tinham de abdicar de todas as suas roupas. Em seguida, as freiras entregavam a elas uniformes ásperos de sarja, que deveriam ser usados durante todo o período de internamento. Esses uniformes cobriam quase todo o corpo, assemelhavam-se a aventais e eram propositadamente largos, sobretudo os das gestantes, a fim de disfarçar a barriga aparente, isto é, a manifestação vergonhosa do pecado cometido. Além disso, elas passavam a usar pesados tamancos de madeira, cuja tábua do solado provocava fissuras nos pés. Quanto ao cabelo, ele era cortado bem curto para evitar a proliferação de piolhos, além de ser um modo de punir as *sedutoras*, retirando-lhes tudo que pudesse trazer o sentimento de vaidade.

Consoante Sixsmith (2014), nesses asilos, o silêncio deveria ser religiosamente mantido. Por essa razão, as internas não tinham a permissão de falar entre si, eram expressamente proibidas de externarem suas emoções. O riso, por exemplo, era percebido como um dos excessos passíveis de punição. Elas também eram proibidas de revelar suas verdadeiras identidades, o lugar de onde vieram. De igual forma, desde os horários de saída e retorno aos dormitórios, havia um controle do tempo para cada atividade desenvolvida nas abadias, tal como o autor descreve a seguir:

Os dormitórios ganhavam vida todas as manhãs às seis horas quando as irmãs acendiam as luzes e gritavam para tirar as raparigas da cama. Aquelas que não respondiam viam os cobertores serem-lhes arrancados de cima e mãos fortes abanavam-lhes os ombros. Eram levadas para a creche para cuidar dos bebês e depois, às oito horas, levavam-nas para a missa, uma centena de almas silenciadas, grávidas ou acabadas de dar à luz, arrastando-se pelos corredores escuros até a capela do convento [...] depois da missa, as raparigas começavam a trabalhar [...] O turno da manhã na lavanderia durava até o curto intervalo para o almoço, quando as mães tinham permissão para ver os filhos. Seguia-se outro turno e os fins de tarde eram passados a limpar e noutras tarefas em torno do edifício. A hora que se seguia ao jantar era reservada para tricotar e costurar (SIXSMITH, 2013, p. 32).

No que diz respeito aos trabalhos realizados nesses conventos, o menos popular era o desenvolvido nas lavanderias, justamente pelo grande desgaste físico e pelas altas temperaturas que as internas tinham de suportar em salas fechadas, escuras. Durante várias horas seguidas, elas eram forçadas a mexer as tinas de água fervente com varas de madeira e a tratar a roupa branca com as próprias mãos, o que as deixava com feridas e queimaduras devido ao alvejante e à alta temperatura da água. Para o autor, esse trabalho pesoso trazia consigo, além de uma finalidade lucrativa, uma questão alegórica. Segundo ele,

[...] as freiras mandavam as raparigas esfregar, torcer e engomar a roupa como símbolo da limpeza da mácula moral nas suas almas, mas também era um trabalho bastante lucrativo para o convento: a Igreja pode ser sinónimo de salvar almas, mas também não é avessa a ganhar dinheiro (SIXSMITH, 2014, p. 33).

Ainda de acordo com Sixsmith (2014), como as lavanderias se mostraram uma grande fonte de renda para os conventos, a sua multiplicação foi estimulada em todo o país. Além das pilhas de lençóis do próprio asilo, dos hábitos das freiras, dos uniformes das internas e das roupas dos bebês, as Lavanderias de Madalena tratavam remessas de roupas advindas de hospitais, de colégios internos estatais, de famílias de cidades vizinhas. Havia ainda a venda de recém-nascidos, sobretudo a casais católicos estadunidenses. Nesse caso, não existia, por parte do Estado, uma vigilância quanto à adequabilidade dos pais adotantes em ter um filho, tampouco controle sobre o destino dessas crianças. Em decorrência disso, todo o processo de adoção estava sob o domínio da Igreja que, por sua vez, exigia dos adotantes apenas uma fidelidade religiosa na

educação dos bebês, uma quantia em dinheiro, geralmente um valor maior ou igual a 1000 (mil) libras esterlinas.

Quanto ao fechamento dessas instituições, o autor sustenta que isso somente aconteceu devido a uma questão financeira e não humanitária. Com o advento da máquina de lavar no final da década de 70 (século XX), as Lavanderias de Madalena começaram a apresentar os primeiros sinais de enfraquecimento. Nos anos de 1980, houve uma grande queda na quantidade de encomendas, além de uma maior dificuldade de conseguir mão-de-obra, em virtude de as mulheres finalmente terem acesso a mais informações sobre seus direitos. No entanto, mesmo diante desse novo cenário, os asilos se mantiveram em funcionamento até a década de 1990, tendo a última casa fechada em 1996.

Além disso, Sixsmith (2013) argumenta sobre uma estimativa de que, somente na Irlanda, cerca de 30 (trinta) mil mulheres, em todo o tempo de atividade desses asilos, foram aprisionadas, obrigadas a trabalhar sob um regime que remontava à escravidão. Como o caso acabou ganhado grande repercussão na mídia mundial, o Governo irlandês pediu, recentemente, em uma nota oficial, desculpas pela violência física e psicológica que as internas sofreram nas lavanderias e se comprometeu, pelo menos em tese, em ajudá-las a encontrar os filhos entregues à adoção. Já a Igreja, no entanto, mantém-se em silêncio sobre o caso, alegando apenas que, durante décadas, esse foi mais um dos muitos serviços prestados à sociedade, a fim de se manter a ordem e o bem-estar de todos.

Para o bom seguimento das teorias, a seguir apresentamos alguns aspectos sobre o silenciamento.

2.4 Silenciamento: relação sujeito *versus* formação discursiva

O estudo do silenciamento revela a existência de um processo de construção de sentidos interditados em que o não-dito se apresenta de um modo completamente diferente do que se costuma chamar de *implícito*. Diante disso, faz-se necessário trazermos à tona algumas considerações sobre o silêncio/silenciamento, dado o lugar de

interdição em que *Philomena* é posicionada no filme, principalmente nas cenas em que ela é obrigada a trabalhar no convento.

Utilizamos os postulados de Orlandi (2002b) para quem o silêncio não é um mero completo de linguagem. A tese dessa autora é a de que o silêncio é fundante, ele tem significação própria. Nessa perspectiva adotada por ela, o silêncio não é pensado como ausência de sons ou o não dizer (ausência de palavras), mas como necessário a toda significação, como próprio da linguagem. Nesse sentido, o silêncio permite que o sujeito desenvolva sua contradição constitutiva, situando-o na relação do “um” com o “múltiplo”; possibilita verificar que um discurso sempre remete a outro discurso produzindo realidade significativa. Quanto ao que devemos entender por *fundante*, a autora adverte:

Fundador não significa aqui “originário”, nem o lugar do sentido absoluto. Nem tampouco que haveria, no silêncio, um sentido independente, auto-suficiente, preexistente. Significa que o silêncio é a garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é, pois, em nossa perspectiva, o “tudo” da linguagem. Nem o ideal do lugar “outro”, como não é tampouco o abismo dos sentidos (ORLANDI, 2002b, p. 23).

O silêncio também não é visto aqui como sinônimo de implícito, uma vez que ele não se dirige ao dito, ele não é definido em relação ao dizer. Ao contrário do implícito, o sentido do silêncio não depende do sentido das palavras, ou seja, ele é autônomo quanto à sua produção de sentido. Dessa forma, é o modo de significar do silêncio e do implícito que os distingue. De acordo com Orlandi (2002b), a significação implícita se mostra de modo sobreposto à outra significação. O sentido do silêncio, no entanto, não aparece como sobreposto a outro, pois, como já afirmado, existe nele mesmo um sentido próprio.

Embora o silêncio signifique de modo absoluto, isto é, por si mesmo, a linguagem verbal significa por unidades formais, discretas. Esse modo de significar da linguagem, por sua vez, faz com que ela se apresente como categorização do silêncio, como sedentariedade dos sentidos, haja vista a administração de sentidos exercida pelas palavras. Em outras palavras, segundo Orlandi (2002b), a linguagem estabiliza o movimento de sentidos, na medida em que os sujeitos vão escolhendo as palavras e o modo como querem utilizá-las, combiná-las etc. Isso significa dizer que a linguagem produz um recorte necessário no sentido. Ela domestica a significação.

Sobre a categorização do silêncio, Orlandi (2002b) defende que ele pode se apresentar de diferentes maneiras. Como o nosso objeto de estudo requer uma maior observação do processo de silenciamento da protagonista (Philomena), exercido por meio do poder da Igreja, desde já esclarecemos que, na análise, utilizaremos a concepção de silêncio enquanto interdição, censura. Essa concepção faz parte do que Orlandi (2002b) chama de *política do silêncio*. Essa categoria do silêncio, por sua vez, é subdividida em *silêncio constitutivo* e *o local*. *O constitutivo* é aquele segundo o qual é preciso apagar sentidos para que outros sentidos sejam construídos (isto é, ao dizer, são apagados necessariamente outros sentidos); *o silêncio local* é a censura. Esta, por sua vez, é percebida como fato discursivo, e consiste, segundo Orlandi (2002b, p.81), numa:

[...] interdição manifesta da circulação do sujeito, pela decisão de um poder de palavra fortemente regulado. No autoritarismo, não há reversibilidade possível no discurso, isto é, o sujeito não pode ocupar diferentes posições: ele só pode ocupar o lugar que lhe é destinado, para produzir os sentidos que não lhe são proibidos.

Como observado, a censura diz respeito à proibição do sujeito em se inscrever em uma determinada formação discursiva. Como efeito dela, a identidade do sujeito é diretamente afetada, pois, como afirma Orlandi (2002b, p. 78), “[...] a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma [e não em outra] formação discursiva para que suas palavras tenham sentido”. Segundo essa mesma autora, a censura é, simultaneamente, o lugar da negação e da exacerbação do movimento que institui a identidade. É justamente por esse motivo que a censura é um lugar privilegiado para se observar a relação do sujeito com as formações discursivas. Nesse sentido, silenciar o sujeito-do-discurso não significa tomar-lhe a palavra, mas impedi-lo de sustentar discursos que são indesejáveis ou contrários a outros que lhe são impostos.

No entanto, ainda de acordo com Orlandi (2002b), devido à natureza dispersa do sujeito, esse sentido proibido pode significar por meio de outros processos, fato que dá possibilidade à “retórica da resistência”. Isso quer dizer que não existe uma censura completamente eficaz e que esse silêncio não representa ausência de informação, mas interdição. Nesse caso, não-dizer e não saber não coincidem. Como bem argumenta Orlandi (2002b, p. 107):

É preciso evidentemente considerar a censura como um fato heterogêneo, pois ela pode resultar de processos mais ou menos conscientes e que se reportam a diferentes ordens: política, moral, estética, etc. Isto dependerá da ordem de discurso em que inscrevem as regiões de sentidos proibidos.

Embora a censura seja concebida como um fato heterogêneo resultante de processos mais ou menos conscientes, ela não é um fato da consciência individual do sujeito; a censura é, como mencionado, um fato discursivo que se estabelece nos limites das diferentes formações discursivas que estão postas em relação. Segundo Orlandi (2002b), nessa concepção, não se acredita que seria possível uma *autocensura* do sujeito, uma vez que a censura põe sempre um “outro” em jogo. Em outros termos, é sempre em relação a um outro discurso que um sujeito será ou não autorizado a dizer. Outrossim, nessa mesma direção, a autora acrescenta:

O silêncio é a possibilidade do dizer vir a ser outro. No silêncio, o sentido ecoa no sujeito. É esse processo que lhe torna possível perpassar as diferenças dos diferentes processos de identificação sem, no entanto, perder sua unidade, a de um sujeito que diz. Senão, atravessado por múltiplos discursos (e essa é a realidade), ele se desmancharia em sua dispersão. É isso que significa dizer que, assim como o sentido é errático, o sujeito é itinerante: ele perpassa e é perpassado pela diferença; habita e é habitado por muitos discursos, muitas formações discursivas (ORLANDI, 2002b, p. 162).

No que diz respeito ao trabalho de observação do silêncio, Orlandi (2002b) afirma que, primeiramente, o analista tem de ter ciência de que o silêncio não pode ser traduzido em palavras, isto é, interpretado, uma vez que ele não está disponível à nossa visibilidade. É, então, nesse sentido que a autora busca distinguir as noções de inteligibilidade (sentido pensado em relação à língua), de interpretabilidade (sentido pensado em relação ao co-texto, ao contexto imediato), de compreensão (explicitação do modo pelo qual um objeto simbólico produz sentido). Para essa pesquisadora, o silêncio é, portanto, compreensível, haja vista a possibilidade de podermos observar indiretamente o seu modo de significar por meio de uma abordagem discursiva. Nesse caso, Orlandi (2002b) acrescenta que “compreender” o silêncio não consiste em atribuir um sentido metafórico à relação que ele estabelece com o dizer, mas em desvendar os processos de significação que ele estabelece. Em outras palavras, compreender o silêncio nada mais é que conhecer os modos que ele significa.

Ainda em relação ao trabalho de observação do silêncio, precisamos esclarecer que ele só pode ser realizado de maneira indireta, haja vista a efemeridade do silêncio em face do homem. Daí a necessidade de utilizarmos métodos discursivos para que possamos chegar ao seu modo de existir e de significar, porque “é a historicidade inscrita no tecido textual que pode ‘devolvê-lo’, torná-lo apreensível, compreensível” (ORLANDI, 2002b, p. 60). Como bem esclarece a autora (2002b, p. 47), “[...] sem considerar a historicidade do texto, os processos de construção dos efeitos de sentidos, é impossível compreender o silêncio”.

Ademais, nesse seu estudo sobre o silêncio, Orlandi (2002b) não o observa no seu modo místico de apresentação. No entanto, ela faz uma pequena consideração a respeito, argumentando que esta concepção do silêncio é com frequência a dominante, porque ele é um tema que a história costumou relacionar ao sagrado, às religiões. Para ela, nessa perspectiva, o silêncio é visto como “um apoio à adoração” ou como “método que prepara a alma para experiências pessoais, transcendentais etc”. No filme em análise, essa concepção de silêncio é muito bem retratada nas cenas em que *Philomena* se recolhe para realizar suas orações. Afora essa concepção, como aspecto de maior interesse, observamos no filme a presença do silêncio enquanto interdição, enquanto apagamento, principalmente no que diz respeito à ação da Igreja de acolher jovens grávidas, obrigando-as a trabalharem, sob o jugo da promoção da educação e da fé cristã.

Para darmos continuidade às teorias que sustentam as nossas análises, trazemos à tona discussões acerca do discurso religioso.

2.5 Discurso Religioso: o controle do indivíduo pela sexualidade

De acordo com Bourdieu (2007), podemos conceber a religião enquanto linguagem, isto é, enquanto um instrumento de comunicação, um veículo, nos termos do autor, *simbólico-estruturante*, que possibilita a construção de um imaginário de mundo, com todos os sentidos a ele inerentes. Ou seja, ela permite uma uniformidade, um consenso, no que concerne a determinados signos e seus respectivos sentidos. Dessa forma, segundo o autor, o discurso religioso se apresenta como aquele que tem a pretensão de doutrinar um conjunto de fiéis, por meio de um feixe de princípios

predeterminados, cujas orientações, de ordem espiritual e comportamental, aproximariam o homem a Deus.

Com efeito, o discurso religioso, na medida que orienta o homem a agir de determinado modo, possui um caráter pragmático. No entanto, para Bourdieu (2007), essa disposição para agir depende da identificação do *fiel-leigo* com tais princípios, numa relação hierárquica de autoridade que se dá entre a instituição e aquele que crê, aquele que busca ter acesso a algum conhecimento norteador de suas ações e de sua compreensão de mundo. Para tanto, segundo Bourdieu (2007, p. 37), é necessário inculcar no leigo “[...] uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão sistemática de mundo e da existência”.

Além disso, ainda de acordo com o referido autor, para que a sua autoridade seja respeitada, a Igreja busca separar a ortodoxia da heresia. Esta, por seu turno, diz respeito a todo ato que vai de encontro às normas da instituição e que, por conseguinte, desqualifica, condena quem o realiza. Sendo assim, por mais que uma religião possa ter a pretensão de se apresentar como *tolerante*, ela precisa impor limites entre a ortodoxia e a heresia, porque, se assim não for, acabará perdendo o seu caráter de unidade. Segundo o sociólogo, por todas essas razões,

A religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe. Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 2007, p. 46).

Nesse sentido, além da obtenção, por exemplo, de orientações comportamentais ou de cura de enfermidades, o *fiel-leigo* também busca na religião justificativas do porquê existir em uma determinada posição social, isto é, de existir como realmente existe, com todas as propriedades que lhe são inerentes na estrutura social. Por esse motivo, o autor afirma que a religião, em sua qualidade de sistema simbólico, cumpre uma função social, na medida que funciona como princípio de estruturação. Com efeito, isso a torna passível de uma análise também sociológica.

Além de Bourdieu, outro autor que levantou questões em torno da religião foi Michel Foucault (2006). No seu estudo sobre a *genealogia do sujeito moderno*, em que há uma abordagem acerca da sexualidade e da loucura, Foucault (2006) afirma que a religião, nesse caso, o Cristianismo, dada a sua relação com o poder, afeta irremediavelmente a constituição desse sujeito. Nessa sua discussão, ele traz à baila o chamado *poder pastoral*.

De acordo com Foucault (2006), ao contrário do poder político tradicional que se exerce sobre um território, o poder pastoral opera sobre uma multiplicidade de indivíduos e não objetiva, pelo menos teoricamente, o triunfo sobre os dominados. Para o filósofo, esse poder pastoral não teria como função fazer mal aos inimigos, mas sim beneficiar aqueles que estão sob o reinado do pastor. Nessa direção, o autor afirma que esse poder é caracterizado pela ação dos indivíduos que, numa sociedade cristã, passaram a desenvolver o papel de condutores (pastores) em relação ao grupo (ovelhas). Dito de outro modo, segundo Foucault (2006), o pastorado diz respeito a uma categoria de indivíduos que não são definidos meramente pelo *status* social, mas pelo fato de desenvolver o papel de pastores em relação aos outros indivíduos que são como o seu rebanho. O estudioso também defende que o poder pastoral é um poder individualista, no sentido de que o pastor deve cuidar dos indivíduos de maneira particular, o que não acontece, por exemplo, com o rei, que, por seu turno, procura salvar a totalidade. Isso não quer dizer, no entanto, que o pastor não se preocupa com a salvação do rebanho – ele tem essa preocupação, mas a sua real função é garantir a salvação de todos os indivíduos de modo singular.

Ademais, consoante Foucault (2006), esse poder pastoral trouxe consigo algumas implicações. Uma dessas implicações é o fato de que, para todo indivíduo, há a obrigatoriedade de se obter a salvação. E, segundo o autor, essa salvação só pode ser atingida caso o indivíduo aceite a autoridade de um outro. Daí entra a ação do pastor na sociedade cristã, que deve estar sempre na posição de vigilante de seu rebanho e obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for necessário para a conquista da salvação individual. Com efeito, no Cristianismo, houve a criação de um sistema de obediência generalizada, em que esta passou a ser concebida como o mérito absoluto, como a condição de todas as outras virtudes. Nesse caso, o autor adverte que a chamada *humildade cristã* nada mais é que a internalização dessa obediência, da ideia de que a vontade do pastor é o reflexo da vontade de Deus.

Nesse sentido, Foucault (2006) esclarece que o Cristianismo, a partir do século IV d.c, assim que se solidificou enquanto força de organização política e social, inseriu esse tipo de relação de poder mediante a instituição de um corpo de especialistas, a exemplo dos padres responsáveis pelo pastorado na comunidade cristã. Para esse estudioso, a utilização desse mecanismo de poder foi um marco muito importante na história do ocidente cristão, e, principalmente, na história da sexualidade. Isso porque, por meio dessa técnica, o Cristianismo acabou encontrando uma forma de controlar os indivíduos mediante a sua sexualidade, tomada como algo que deveríamos desconfiar, como algo que inseria no indivíduo a possibilidade de tentação, de queda. No entanto, para que não houvesse um ascetismo radical, a Igreja não tomou a sexualidade como algo totalmente nocivo, porque, como esclarece Foucault (2006, p. 70), “[...] era preciso poder fazer funcionar esse corpo, esses prazeres, essa sexualidade, no interior de uma sociedade que tinha as suas necessidades, sua organização familiar, suas necessidades de reprodução”.

Desse modo, foi preciso conceber a sexualidade não como mal absoluto, mas, no interior da subjetividade, como fonte perpétua de tentações que podem levar o indivíduo a ir além dos limites impostos pela moral cristã, quais sejam: a sexualidade para fins de reprodução, o casamento, a monogamia etc. Para Foucault (2006), foi por meio da consciência de si, isto é, dos perigos do corpo, das fraquezas do indivíduo, que o Cristianismo conseguiu fazer com que tal moral funcionasse. Sobre essa questão, o autor advoga:

Creio que a técnica da interiorização, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do Cristianismo à história da sexualidade. A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral [...]. Creio que é possível entender qual foi o real papel do Cristianismo na história da sexualidade. Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios (FOUCAULT, 2006, p.71).

Ainda de acordo com Foucault (2006), em cada cultura, essas técnicas de si resultam em uma série de *obrigações de verdade*. Na sociedade cristã, por sua vez, a verdade enquanto dever é exercida por meio da confissão. Para o filósofo francês, no

Cristianismo, o indivíduo tem de sondar a si mesmo para reconhecer quem ele é, para verificar o que se passa em sua cabeça, em seu próprio interior; tem o dever de “[...] olhar incessantemente para baixo, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido” (FOUCAULT, 2006, p. 101). Depois desse exame de si, o cristão precisa dizer quais foram as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expôs, os seus desejos mais impuros, testemunhando, desse modo, contra ele mesmo. Isso porque, como o autor argumenta,

Há, de início, o dever de livrar a alma de todas as ilusões, tentações e seduições capazes de emergirem, assim como o dever de descobrir a realidade ao que se passa em nós. A seguir, é preciso libertar-se de todo apego a si mesmo, não porque o si seja uma ilusão, mas porque ele é muito real. Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos, mais é necessário iluminar a realidade de nós mesmos. Isto – essa espiral da formulação da verdade e da renúncia à realidade – é o cerne das técnicas de si praticadas pelo Cristianismo (FOUCAULT, 2006, p. 96)

Além dessa apropriação das particularidades do *poder pastoral* por parte da Igreja, Foucault (2014) também levantou questões em torno da *alma moderna*. Como sabemos, na concepção cristã, profundamente marcada pelo pensamento platônico, a alma, criação divina, apresenta-se como a parte racional, imortal, espiritual (isto é, incorpórea e imaterial) do homem. Nesse sentido, ela é quem, ao se prender ao corpo, dá movimento, vida ao indivíduo. Na concepção de Foucault (2014), no entanto, há uma desmitificação da alma, percebida como instrumento de atuação dos poderes/saberes sobre o corpo; elemento sobre o qual se articulam os efeitos de um tipo de poder. Para este filósofo, trata-se de uma concepção de alma criada diretamente sobre o corpo, em função dos interesses políticos sobre ele concentrados. Quanto ao *estatuto da alma moderna*, o autor argumenta:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce em cima dos que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica

dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação (FOUCAULT, 2014, p. 32).

Passemos, agora, para o item que traz à tona algumas considerações sobre o exercício do poder, segundo Foucault (2012).

2.6 Exercício do poder: relações microfísicas

Como mencionado na introdução deste trabalho, quanto à questão do exercício do poder, trazemos à baila as discussões de Foucault (2012) acerca *do amor do senhor e do desejo das massas pelo fascismo*. Para este autor, embora haja uma certa “subjetivação” das relações de poder em ambos os casos, não podemos tratar essas duas noções da mesma maneira. Isso porque, segundo este estudioso, *o desejo das massas pelo fascismo* resulta da falta de uma análise histórica precisa, de uma recusa das massas em decifrar o que de fato veio a ser o fascismo. No que diz respeito ao *amor do senhor*, o problema é outro, pois o que se observa é um certo modo de, por meio da inconsistência da noção de senhor, não trazer à tona o problema do poder, de não o apresentar de forma a ser possível a sua análise.

Ainda conforme Foucault (2012), essa redução da instância do poder à figura do senhor está relacionada à redução dos procedimentos de poder à lei de interdição. Essa redução à lei, por sua vez, exerce três papéis principais, quais sejam: (1) permitir uma esquematização homogênea do poder, independentemente do domínio (família ou Estado, relação de educação ou de produção) e do nível em que nos colocamos; (2) conceber o poder apenas em termos negativos, como, por exemplo, a censura, o que o faz se apresentar como transgressão; (3) permitir conceber a operação fundamental do poder como um ato de fala (enunciação, discurso da interdição).

Essa redução do poder a um instrumento de interdição tem como efeito uma dupla “subjetivação”, em que, do lado onde ele se exerce, o poder é percebido como uma espécie de “grande Sujeito absoluto”, responsável pela articulação da interdição; do outro, em que o poder é submetido, tem-se a aceitação ou não dessa interdição. Sobre essa questão, Foucault (2012, p.242) elucida:

Do edifício construído pelos juristas clássicos às atuais concepções, parece-me que o problema é sempre apresentado nos mesmos termos: um poder essencialmente negativo que supõe, de um lado, um soberano cujo papel é o de interditar e, do outro, um sujeito que deve, de uma certa maneira, dizer sim a essa interdição. A análise contemporânea do poder, em termos de libido, continua articulada por essa antiga concepção jurídica.

Embora o poder seja comumente concebido em termos de interdição, o autor adverte que não devemos perceber esse uso do poder como uma maneira incontornável de dominação ou como um privilégio absoluto da lei, uma vez que as relações de poder se dão de maneira intrincada a outras formas de relações, como, por exemplo, as da sexualidade, e que, além disso, essas relações de poder não obedecem unicamente à forma de interdição ou castigo, mas a várias formas. Dessa maneira, não há relações de poder sem resistência das partes envolvidas, como se pode observar, a título de exemplo, quando um filho desobedece às ordens do pai. Para o esclarecimento dessa questão, o autor previne:

De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. [...] Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior a resistência (FOUCAULT, 2012, p.227).

Além disso, segundo este mesmo estudioso, essas relações de poder são úteis, haja vista a possibilidade de serem utilizadas, enquanto estratégias, para se conseguirem determinados interesses. Por conseguinte, tais relações utilizam métodos e técnicas bastantes distintas umas das outras, de acordo com a época e com o mecanismo geral em que são empregadas. Outrossim, Foucault (2012) adverte que, embora as pequenas relações de poder sejam frequentemente manejadas pelos poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, tais poderes e dominações só são capazes de estarem em funcionamento devido a essas pequenas relações que se dão na base, como, por exemplo, as estabelecidas entre homem e mulher, entre pais e filhos, entre professor e aluno.

É importante acentuarmos ainda que a noção de poder, abordada por Foucault (2012), não diz respeito ao sentido do discurso e, além disso, não corresponde à noção de soberania estatal, aos efeitos de dominação que estão relacionados à existência de um Estado e ao funcionamento dos aparelhos de Estado, isto é, o exército, a polícia, a justiça, por exemplo. Sobre tais aparelhos, o autor argumenta que, quanto ao direito, não devemos concebê-lo como verdade nem como um álibi do poder. Dessa forma, o sistema penal não se apresenta unicamente como um aparelho de interdição e de repressão de uma classe sobre outra: ele possibilita um gerenciamento político e econômico por meio da distinção entre legalidades e ilegalismos.

Em relação à concepção de verdade, o autor defende que ela não deve ser entendida como um tipo de norma geral, mas como um conjunto de procedimentos permissório da elaboração de enunciados, considerados futuramente verdadeiros. Em geral, nos domínios científicos, esses efeitos de verdade são perfeitamente codificados, e o procedimento por meio do qual se pode enunciar as verdades já é previamente conhecido: no caso das matemáticas, de maneira absoluta; no das ciências empíricas, de maneira mais “flutuante”. Afora as ciências, há também os efeitos de verdade relacionados ao sistema de informações, como no caso do rádio e da televisão.

Dessa maneira, devemos, conforme a abordagem do referido filósofo, analisar como o discurso – entendido como uma série de acontecimentos – opera dentro de um mecanismo geral de poder, descrevendo as ligações e as relações recíprocas de todos os elementos pertencentes a esse mesmo mecanismo. Sobre tal perspectiva de análise, o estudioso assim esclarece:

O tipo de análise que pratico não trata do problema do sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para qual o poder funciona. Portanto, o poder não é nem fonte nem origem do discurso. O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder (FOUCAULT, 2012, p. 247).

No item a seguir, apresentamos a seção em que discutimos os postulados de Foucault (2014) sobre o processo de disciplinarização do corpo, mediante o controle do espaço e do tempo.

2.7 As disciplinas: mecanismos de controle do corpo, do espaço, do tempo

De acordo com Foucault (2014), existe, em toda sociedade, um processo de aprisionamento do corpo no interior de poderes que lhe determinam obrigações, proibições, comportamentos. Essas imposições, no entanto, não se tratam de cuidados com o corpo, elas se apresentam como meios de trabalhá-lo minuciosamente, de repreendê-lo. Esses métodos que possibilitam tanto o controle das operações do corpo como uma relação de obediência e docilidade são chamadas de *disciplinas*.

Segundo o autor, há muito tempo existiam processos disciplinares em instituições como conventos e exércitos. No entanto, foi no andamento dos séculos XVII e XVIII que as disciplinas se transformaram em fórmulas gerais de dominação. Para Foucault (2014), as disciplinas, embora possibilitem a obtenção dos mesmos efeitos de utilidade, diferenciam-se da escravidão por não se fundamentarem numa relação de apropriação dos corpos. Nesse sentido, elas também não se confundem com a vassalagem, uma vez que esta se dá por meio de uma relação de submissão longínqua, mais direcionada aos produtos do trabalho do que sobre as operações do corpo propriamente ditas. Além disso, o autor defende ainda que elas são diferentes das *disciplinas* presentes no monastério, porque as desse tipo têm por função realizar renúncias, fazer com que cada indivíduo aumente o domínio sobre o seu próprio corpo, e não necessariamente aumentar a utilidade dele.

Quanto ao seu funcionamento, ainda de acordo com Foucault (2014), em primeiro lugar, as disciplinas realizam uma distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, elas fazem uso de algumas técnicas, a exemplo da *cerca*, isto é, da especificação de um local fechado em si mesmo, diferente dos demais em sua volta. Nas indústrias, assim como nos colégios, o modelo de cerca instaurado é o do convento, o que permite a concentração das forças de produção, bem como a proteção contra roubo das ferramentas e das máquinas. No entanto, o autor esclarece que, nos aparelhos disciplinares, este princípio de *clausura* não é algo indispensável, constante, muito menos suficiente para o controle dos indivíduos, haja vista trabalhar o espaço de forma muito flexível.

Ainda consoante Foucault (2014), além desse princípio, existe o da *localização imediata*, também conhecido como o *quadriculamento*. Nessa técnica de disciplina,

cada indivíduo é posto em um determinado lugar, a fim de evitar distribuições por grupo, facilitando, assim, a supervisão de comportamentos. Nesse caso,

O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas “quando” [sic] corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado de indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração (FOUCAULT, 2014, p. 140).

Assim, o trabalho de vigilância e punição torna-se mais eficaz, na medida em que essa técnica facilita as sanções e o monitoramento de ausências e presenças, por determinar onde e como encontrar os indivíduos, isto é, por organizar um espaço analítico. Para Foucault (2014), trata-se de um procedimento que possibilita o conhecimento, a dominação e a utilização dos corpos. Dessa forma, os lugares são determinados de modo a satisfazerem não só a necessidade de vigiar, de acabar com as comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil.

Ainda consoante Foucault (2014), o quadriculamento possibilita, nos conventos, nos colégios e nas indústrias, a análise da força de trabalho em unidades individuais. Nesse caso, os elementos são permutáveis, haja vista sua definição se dar por meio do lugar que cada um ocupa, assim como pela distância que os separa na série. Assim, a unidade diz respeito, portanto, à posição que cada indivíduo assume, aos lugares que ele ocupa na fila. Dessa forma, a disciplina “individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (FOUCAULT, 2014, p. 143).

Nesse sentido, para Foucault (2014), a primeira das grandes operações da disciplina é, com efeito, a elaboração de *quadros vivos*, que permitem a transformação de multidões desordenadas, sem utilidade ou perigosas, em multiplicidades organizadas. Sobre essa questão, o autor argumenta que, no século XVIII, o quadro consistia numa técnica de poder e num processo de saber, isto é, numa tática de ordenamento espacial dos homens, de taxonomia, de espaço disciplinar. No entanto, dependendo de sua utilização, o quadro não exercia a mesma função. Isso porque, segundo o autor,

Enquanto a taxonomia natural se situa sobre o eixo que vai do caráter à categoria, a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular

e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar “celular” (FOUCAULT, 2014, p. 146).

Finalmente, quanto ao controle do tempo, Foucault (2014) esclarece que, durante muitos anos, a rigidez com que o tempo era tratado nos colégios advinha de uma postura também religiosa. No século XIX, por exemplo, quando se decidia utilizar a mão de obra das populações rurais nas indústrias, havia um apelo a congregações, a fim de acostumar essas pessoas ao trabalho em oficinas, enquadrando-as no que o autor chama de *fábricas-conventos*. Desse modo, o tempo, que era medido e pago, não deveria conter impurezas ou defeitos, ele deveria ser de boa qualidade. Para isso, o corpo deveria permanecer, durante todo o expediente, aplicado ao trabalho que lhe foi ordenado.

Nessa perspectiva, o controle disciplinar não se refere apenas ao ensino ou à imposição de gestos determinados: há, sobretudo, o estabelecimento de uma melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que condiciona sua eficácia e rapidez. Sendo assim, no “bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem-disciplinado forma o contexto de realização do mínimo gesto” (FOUCAULT, 2014, p.149). Em outros termos, para o referido autor, a base de um gesto eficiente é sempre um corpo disciplinado.

Quanto ao sucesso do poder disciplinar, Foucault (2014) argumenta que isso se deve ao uso de instrumentos simples, como o olhar hierárquico, a sanção normalizadora, o exame. Nesse sentido, o estudioso afirma que o exercício da disciplina requer um dispositivo que impõe obrigações por meio do jogo do olhar, “[...] um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam (FOUCAULT, 2014, p.168).

Com o fim de darmos sequenciamento à nossa pesquisa, apresentamos abaixo alguns aspectos metodológicos para a análise fílmica.

METODOLOGIA

Como mencionado anteriormente, o presente trabalho tem como objetivo analisar discursivamente o filme *Philomena* (Stephen Frears, 2013), baseado em fatos reais, que retrata o enclausuramento e exploração de mulheres, sobretudo as consideradas transgressoras da moral sexual cristã, assim como a venda de seus bebês, realizados por casas de acolhimento gerenciadas pela Igreja Católica.

Sendo assim, tendo em vista a natureza dos processos observados no nosso objeto de estudo, a exemplo das relações de poder, escolhemos como método de análise o qualitativo. Nesse contexto, procuramos mencionar a noção de sujeito segundo Orlandi (2002), isto é, como um ser constitutivamente heterogêneo, tomado como um ser do discurso (efeito de sentido entre os interlocutores), marcado sócio historicamente, inserido em uma dada formação discursiva (o lugar a partir do qual o sujeito enuncia aquilo que pode e deve ser enunciado) que, por seu turno, é interpelada por uma formação ideológica⁶. Essa noção de sujeito incorpora o que diz respeito aos enunciadores, ao jogo de imagens estabelecido entre os sujeitos da enunciação; como constituintes da própria linguagem, o modo como se relacionam com o real (ORLANDI, 2002).

Afora esses aspectos, no que diz respeito à concepção de texto, Orlandi (2002) ensina que, antes de tudo, é preciso sabermos que ele não é definido por sua extensão, mas pelo fato de constituir uma unidade de sentido em uma dada situação. Nessa perspectiva, segundo a estudiosa, o texto pode ter uma única letra ou muitas frases, páginas etc., não se resumindo, desse modo, a apenas um “dado” linguístico, mas sendo percebido enquanto um “fato” discursivo. Dessa maneira, embora signifiquem a seu modo devido a suas propriedades materiais, tanto os textos orais como os escritos possuem a mesma definição, isto é, a de unidade de sentido.

Além disso, a autora fala sobre a importância de considerarmos a historicidade do texto em uma análise discursiva. Essa historicidade, por seu turno, consiste no

⁶ Segundo Orlandi (em Minicurso *Tópicos em Análise do Discurso*, UFBA – Salvador – BA, de 16 a 20 de abril de 2007), a ideologia consiste na relação imaginária do homem com a sua realidade; não é ocultação da realidade. Para essa linguista, a ideologia produz, ao contrário da ocultação do real, a evidência de sentidos dominantes: o sentido parece ser um só, o eleito pela ideologia dominante. Ela é responsável pela ilusão de transparência, está no processo de produção de sentido, apesar de apagá-lo.

acontecimento do texto enquanto discurso. Para Orlandi (2002), não podemos negar a existência da relação entre a história externa e a historicidade do texto, relação essa que não se dá de forma direta, muito menos automática, mas que garante no texto o trabalho dos sentidos. Por esse motivo, o analista não deve se ater em observar a organização linguística do texto. Ele deve verificar o modo como o texto organiza a relação da língua com a história, do sujeito com o mundo, porque, como esclarece a autora, “compreender como um texto funciona, como ele produz sentidos, é compreendê-lo enquanto objeto linguístico-histórico, é explicitar como ele realiza a discursividade que o constitui” (ORLANDI, 2002, p.70). Explicando melhor, em um trabalho desse tipo, o analista não deve tomar o texto em si como objeto final de seu estudo, mas como unidade que lhe possibilita observar o discurso, como uma peça de linguagem concernente a um processo discursivo maior. Assim, o pesquisador não vai acabar falando sobre o texto, mas sobre aquilo que ele realmente se propôs a investigar: o discurso.

Dessa forma, ao considerarmos o texto enquanto unidade de sentido, podemos, como argumenta Orlandi (1984), passar do domínio da segmentação (disposição linear do texto) para o do recorte (inexistência de passagem automática entre as unidades), depreendendo o texto (no caso, o filme em estudo) como um todo. Organizamos, então, neste trabalho, a nossa análise em *recortes discursivos*: fragmentos de uma situação discursiva que correlacionam linguagem e situação. Conforme a estudiosa (1984, p. 14):

O recorte distingue-se do segmento porque o segmento é, simplesmente, uma unidade ou da frase ou do sintagma etc. [...] quando se trata dos recortes, [...] não há uma passagem automática entre as unidades (os recortes) e o que elas constituem.

Além disso, precisamos deixar claro que, segundo Orlandi (1984), o princípio por meio do qual o recorte se efetiva muda de acordo com os tipos de discurso, conforme as condições de produção. É nesse sentido que a autora afirma que o texto pode ser entendido como um todo em que os recortes se organizam.

Ainda em relação à metodologia, como a materialidade fílmica se constitui na confluência das linguagens verbal e não verbal (palavras e imagens), sentimos a necessidade de recorrer a teorias que consideram as especificidades de cada uma delas.

Nesse caso, esclarecemos que tomamos o *enunciado* no sentido que Michel Foucault o concebe. Segundo Gregolin (2011, p. 87), “[...] ‘o enunciado’, na análise arqueológica de Foucault, não é exclusivamente linguístico, tem natureza semiológica”. Para a autora, essa percepção de Foucault relaciona-se com a semiologia francesa praticada nos anos de 1960-1970, sobretudo com os trabalhos de Roland Barthes. Contudo, enquanto este “[...] deriva sua semiologia das proposições saussurianas, a ‘semiologia’ pensada por Foucault tem natureza essencialmente histórica” (GREGOLIN, 2011, p.87).

De igual modo, como nos propusemos a observar o processo de reconstrução de sentidos concernentes aos efeitos do discurso religioso sobre o sujeito, acreditamos ser de extrema importância utilizarmos o conceito de *memória discursiva*. Em decorrência disso, trazemos à baila os ensinamentos de Pêcheux (1999), para quem a *memória discursiva* não se apresenta no sentido psicologista de uma *memória individual*, mas em um entrecruzamento de sentidos da memória mítica, da memória social e da memória construída do historiador. Segundo este mesmo estudioso,

[...] uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização. Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos (PÊCHEUX, 1999, p.56).

Finalmente, quanto ao trabalho de análise do *corpus*, esclarecemos que, como mencionado na introdução, ele foi organizado em dois recortes discursivos, a saber: (1) *confissão: a verdade do/sobre o indivíduo*; (2) *disciplinarização e exclusão de corpos femininos*. Além disso, elaboramos as seguintes questões para o melhor direcionamento de nossa investigação, a fim de atingirmos o objetivo proposto: *quais as verdades produzidas sobre Philomena mediante a técnica da confissão? Quais os efeitos dessas verdades na vida da protagonista? Em que medida, sobretudo no século XX, os asilos administrados pela Igreja Católica contribuíram para o processo de controle, de exclusão de mulheres na sociedade irlandesa?*

Uma vez apresentada a metodologia desta pesquisa, passemos, agora, para a análise do discurso de nosso objeto de estudo.

ANÁLISE DO CORPUS

Como mencionado na introdução e na metodologia deste trabalho, dispomos nossa análise em dois recortes discursivos, a fim de melhor organizá-la. No recorte de número 1, discutimos sobre a *confissão* enquanto método de produção de verdades sobre o indivíduo, modelo de técnica de si utilizado pela pastoral cristã; os efeitos do discurso religioso sobre o sujeito. No recorte de número 2, por sua vez, abordamos o processo de disciplinarização e exclusão de corpos femininos, realizado nas casas de acolhimento administradas pela Igreja Católica, mediante a aplicação de técnicas disciplinares, isto é, de dominação, que permitem o controle tanto do espaço quanto do tempo. Passemos, enfim, para o primeiro recorte de nossa análise.

1. Confissão: a verdade do/sobre o indivíduo

Na primeira Epístola de João, um dos livros que compõem o Novo Testamento da Bíblia, encontramos a seguinte afirmação sobre a confissão cristã: “Se confessarmos os nossos pecados, ele [Deus] é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça” (BÍBLIA, I João, 1,9). Como podemos verificar, no âmbito do Cristianismo, a confissão, também conhecida como sacramento da penitência ou sacramento do perdão, apresenta-se como elemento essencial no processo de purificação do indivíduo, de obtenção do perdão divino, e, mais do que isso, de reconciliação com Deus. Por esse motivo, ela deve ser praticada pelo homem ao longo de toda a vida, dada a sua perpétua sujeição às tentações do mundo, de seu próprio corpo (FOUCAULT, 2006).

Em *Philomena* (2013), essa constância do ato da confissão é representada desde a chegada da protagonista à *Sean Ross*, quando ainda jovem e grávida, até a descoberta de toda a verdade sobre a omissão das freiras a respeito do paradeiro de Anthony, já durante a sua maturidade. Abaixo, examinamos, nas cenas 1 e 2, a primeira confissão de Philomena à irmã Hildegarde, à madre Barbara, com o fim de respondermos a primeira

pergunta norteadora desse trabalho: quais as **verdades** produzidas sobre Philomena mediante a técnica da confissão?



Cena 1 - Confissão do pecado (00:05:53).



Cena 2 - Confissão do pecado (00:06:00).

- Deixou ele colocar as mãos em você? (irmã Hildegarde)
- Aproveitou bem o seu pecado? (madre Barbara)
- Você abaixou a calcinha? (irmã Hildegarde)
- Responda à irmã Hildegarde. Você abaixou a calcinha? (madre Barbara)
- Abaixei... Ah, madre, na escola, as irmãs nunca falaram sobre bebês. (Philomena)
- Não se atreva a culpar as irmãs por isso. Você é a causa dessa vergonha. Você e a sua indecência. (madre Barbara)

Para Foucault (2006), na medida em que o sujeito declara uma verdade sobre si mediante a técnica da confissão, passa a ser o referente daquilo que foi declarado. Em outros termos, o sujeito não somente é *decifrado* na confissão, como também se constitui como tal ao realizar um exame de si; o ato de revelar suas intimidades ao outro transforma-o naquilo que por ele foi exposto. Dessa forma, no Cristianismo, dado o reconhecimento da verdade divina (fé) na manifestação da verdade de si (faltas confessadas), o transgressor que confessa se compromete em ser um pecador na e pela confissão.

Como podemos observar nas cenas 1 e 2, essas perguntas, direcionadas à protagonista, sobre o aproveitamento da sexualidade, dos prazeres que ela proporciona, têm como propósito produzir as *verdades* sobre o sujeito interrogado, isto é, revelar a verdadeira pessoa de Philomena, enquadrando-a, desse modo, em um grupo específico de mulheres: o das *fallen women*. Ou seja, na medida em que Philomena confessa as suas faltas, há a desconstrução da figura de menina ingênua e pura, emergindo, por

consequente, a de uma mulher transgressora da moral cristã, portadora de uma conduta vergonhosa para a família, perigosa para a sociedade, condenada pela Igreja.

Além disso, ainda sobre os questionamentos das irmãs, não é somente pelo fato de Philomena ter engravidado que essas perguntas são atravessadas por um teor sexual. Na verdade, de acordo com Foucault (2016), no Cristianismo, sobretudo depois da Contrarreforma, a sexualidade se tornou um tema privilegiado em todas as confissões, por ser percebida como porta de acesso à vida do corpo, à vida da espécie. Com efeito, o sexo passou a ser investigado nos mínimos detalhes, devendo ao indivíduo descrever não somente a experiência do ato (Deixou ele colocar as mãos em você?), mas também a intensidade do desejo, do uso dos prazeres (Aproveitou bem o seu pecado?). Sobre isso, Foucault (2006, p. 85) afirma que, no ocidente cristão, passou-se a admitir

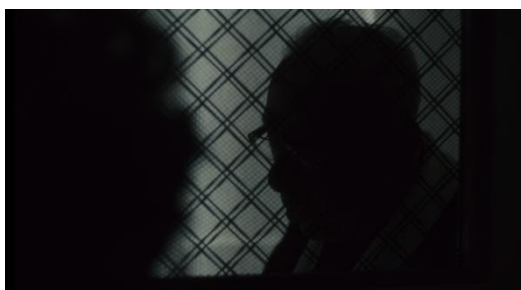
[...] que é no sexo que se devem procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo; que é nele que se pode melhor descobrir quem ele é, e aquilo que o determina; e, se, durante séculos, se acreditou que era preciso esconder as coisas do sexo porque eram vergonhosas, sabe-se agora que é o próprio sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes do seu eu, as formas de sua relação com a realidade. No fundo do sexo, a verdade.

Como explicitado anteriormente, questionamos também sobre *quais os efeitos dessas verdades na vida da protagonista*. Nesse sentido, é importante acrescentarmos que, no caso de Philomena, nesse primeiro momento de confissão, trata-se de alguém que não tem a mínima ideia de qual foi o erro cometido, muito menos a gravidade dele, uma vez que, durante todo o tempo que esteve no convento das *Irmãs de Misericórdia*, ela nunca ouviu falar sobre sexo, sobre gravidez (Ah, madre, na escola, as irmãs nunca falaram sobre bebês). Aqui, mais uma vez, concordamos com Foucault (2006), ao afirmar que, na confissão, o que está em jogo não é o fortalecimento moral do sujeito, mas sim a renúncia de si (Não se atreva a culpar as irmãs por isso. Você é a causa dessa vergonha. Você e a sua indecência). E é justamente por meio dessa renúncia de si que o pecado é inculcado no sujeito, fazendo com que ele aceite, sem muita ou nenhuma relutância, todas as imposições da Igreja. Sobre essa questão, atentamos para o que a protagonista, anos depois de ter saído da abadia, diz a Martin a respeito do contrato, assinado por ela em 1955, renunciando a guarda de Anthony, comprometendo-se a não reivindicá-lo futuramente:

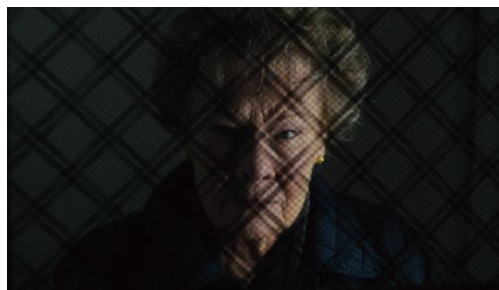
- Assinei porque acreditava ter cometido um grande pecado e merecer ser punida. Mas o que tornou isso muito pior foi que eu gostei. (Philomena)
- Do quê? (Martin)
- Do sexo. Ah... foi maravilhoso, Martin. Eu me senti flutuando no ar. (Philomena)

Devido ao fato de a tradição cristã ter situado o prazer no campo da morte e do mal, a ideia do sexo como um *grande pecado*, tal como Philomena descreve, é facilmente aceita pelo sujeito, que, por sua vez, passa a acreditar ser merecedor de punições, sobretudo quando reconhece ter gostado desse ato pernicioso que *adoece* a carne, *condena* a alma. E é esse medo da *condenação da alma* o responsável por tamanha eficácia do controle da Igreja, ao ponto de o próprio sujeito não apenas aceitar a punição, como também desejá-la, por entender que somente assim ganhará o perdão de seus pecados; haverá a reconciliação com Deus.

Ainda acerca dos efeitos dessas verdades sobre o sujeito, é importante lembrarmos que, embora a religião funcione como uma série de práticas reguladoras do comportamento do leigo por meio da doutrinação, isto é, da inculcação de pensamentos, de crenças, de valores simbólicos etc., há sempre a possibilidade de ele se voltar contra a relação de poder estabelecida com a Igreja. Isso porque, segundo Foucault (2012, p. 227), “[...] as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”. Em *Philomena* (2013), observamos essa resistência quando a protagonista, depois de ter discutido com Martin sobre o desejo de confissão, permanece em silêncio diante do padre no confessionário, como podemos constatar nas cenas a seguir:



Cena 3 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:05)



Cena 4 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:11)

- Pode falar, querida, não tenha medo. Tenha fé, minha querida, Deus te perdoará. (padre)

Mesmo com o encorajamento do padre, justificando o ato da confissão como meio de obtenção do perdão divino, Philomena se retira do confessionário sem dizer nem uma palavra. No filme, esse não é o único momento em que a protagonista mostra resistência ao poder da Igreja. O fato de ela ter autorizado Martin a publicar toda a sua história, revelando ao mundo a exploração de mulheres nos reformatórios irlandeses, a morte de centenas de crianças, de mães adolescentes na *Sean Ross*, bem como o tráfico de bebês realizado pelas autoridades religiosas, demonstra que Philomena não perdoou a Igreja pelo trabalho forçado na lavanderia, pela venda de Anthony, pela omissão da morte e do paradeiro dele, enfim, pelos longos 50 anos de sofrimento.

No recorte a seguir, damos continuidade à análise de nosso *corpus* de pesquisa, observando as disciplinas enquanto mecanismo de controle do corpo, do espaço, do tempo.

2. Disciplinarização e exclusão de corpos femininos

De acordo com Foucault (2006), o analista que pretende investigar *a genealogia do sujeito* na civilização ocidental precisa demonstrar a relação estabelecida entre as técnicas de dominação e as de si. No recorte anterior, apresentamos alguns dos efeitos que a *confissão*, uma dessas técnicas de si, exercem sobre o sujeito. No recorte que agora apresentamos, no entanto, voltamos nossa atenção para os efeitos das técnicas de dominação, principalmente no que concerne às *disciplinas*, a fim de respondermos a nossa última pergunta norteadora, qual seja: em que medida, sobretudo no século XX, os asilos administrados pela Igreja Católica contribuíram para o processo de controle, de exclusão de mulheres na sociedade irlandesa?

Como vimos anteriormente, Foucault (2014) defende que os sistemas punitivos, mesmo aqueles que não recorrem a castigos violentos, devem ser observados por meio de uma certa *economia política* do corpo, uma vez que as relações de poder o tomam sempre como alvo. Nesse caso, no que diz respeito às disciplinas, o referido autor argumenta que, em primeiro lugar, devemos ter ciência de que elas estabelecem uma organização dos indivíduos no espaço. E, para tanto, recorrem à utilização de algumas técnicas, a exemplo da *cerca*, isto é, de um local fechado em si mesmo, diferente dos que estão ao seu redor. Nas Lavanderias de Madalena, o princípio da *cerca* é o recurso

disciplinar mais evidente, dada a localização espacial e estrutura arquitetônica dos conventos, como podemos verificar na cena a seguir:



Cena 5 - Fachada do convento de Sean Ross, em Roscrea, com lavanderia anexada ao lado (00:24:02).

Além de se tratar de um edifício fechado, com uma única porta de entrada, a abadia de *Sean Ross* se encontra em uma região isolada, distante de casas, de outras instituições. Conforme Foucault (1978), esse isolamento geográfico, comum às casas de internamento, funciona como um mecanismo social, cujo propósito é o de servir ao *grande sonho burguês* de uma urbe livre de elementos heterogêneos ou nocivos à sociedade. No caso das Lavanderias de Madalena, trata-se da exclusão de indivíduos que vão de encontro à moral sexual cristã, à organização da família burguesa, monogâmica, acumuladora de riqueza, firmada sob contrato. Sobre essa questão, Foucault (1978, p. 88) adverte:

Existe, nessas instituições, como que uma tentativa de demonstrar que a ordem pode ser adequada à virtude. Neste sentido, a “internação” oculta ao mesmo tempo uma metafísica da cidade e uma política da religião; ela se situa, como um esforço de síntese tirânica, nessa distância que se separa o jardim de Deus das cidades que os homens, escorraçados do Paraíso, construíram com suas próprias mãos. A casa de internamento na era clássica configura o símbolo mais denso dessa “polícia” que se concebia a si própria como o equivalente civil da religião para a edificação de uma cidade perfeita.

Ainda sobre os mecanismos disciplinares, como apenas o princípio de *clausura* não é suficiente para o controle dos indivíduos, haja vista trabalhar o espaço de modo não muito assertivo, esses asilos administrados pela Igreja Católica também recorreram à técnica do *quadriculamento*, que, por seu turno, consiste na disposição minuciosa de corpos no espaço, de modo a facilitar a sua supervisão, a sua aplicação ao trabalho. Nas cenas a seguir, examinamos os efeitos desse princípio sobre as internas.



Cena 6 – Disposição de corpos na lavanderia (00:13:28)

Cena 7 – Vigilância das internas (00:13:56)

Como podemos constatar (cena 6), as internas estão posicionadas diante das cestas de roupas sujas, das pias, das tinas de água fervente, das calandras manuais, de modo a ser possível não somente a realização de seus afazeres individuais, a utilização de seus corpos na lavanderia, mas também a realização da vigilância, por parte da supervisora (cena 7), em um dispositivo que impõe obrigações por meio do jogo do olhar. Dessa forma, dada essa disposição controlada de corpos, somente uma freira é necessária para a supervisão das internas, no que diz respeito ao cumprimento da tarefa, ao mantimento do silêncio, ao comportamento de cada uma delas. Para o melhor entendimento dessas técnicas disciplinares, remetemos ao esclarecimento de Foucault (2014, p. 145):

São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais, pois que regem a disposição de edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois se projetam sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas.

Quanto à obediência das internas, Foucault (2014) defende que isso somente é possível devido à *docilização do corpo*, à *alienação do indivíduo*, preso a um sistema de sujeição. Na *Sean Ross*, como vimos no recorte anterior, elas acreditam que são merecedoras de castigo, que precisam atingir o corpo seja por meio da dor, seja por meio do trabalho, para que a alma também seja atingida, e, dessa forma, corrigida, reconciliada com Deus. Nas lavanderias, o trabalho não era percebido apenas em sua finalidade lucrativa: havia uma questão alegórica subjacente – as internas também eram

obrigadas a esfregar, a torcer, a engomar as roupas como símbolo da limpeza da mácula moral da alma (SIXSMITH, 2014).

Finalmente, no que diz respeito ao controle do tempo, analisamos o seguinte diálogo entre a irmã Hildegarde e Philomena, quando esta havia saído, sem permissão, da lavanderia, para ficar sozinha no pátio do convento:

Saia já daí! O que está fazendo aqui fora? (Hildegarde)
Estava com dor de estômago, irmã Hildegarde. Estou no meu período.
Não é a única nessa situação. Concentre-se no trabalho que passará.
(Hildegarde)

No enunciado em questão, observamos a presença do princípio da não ociosidade: o corpo das mulheres deveria permanecer aplicado a seu exercício, preso na lavanderia, durante todo o transcurso do expediente. Para tanto, as freiras deveriam agir de modo a anular toda e qualquer ação que pudesse perturbar ou distrair as internas, assim como evitar as ausências não autorizadas. Além desse princípio, na *Sean Ross*, o controle temporal era exercido sobre todas as atividades, desde os horários de saída e retorno aos dormitórios, tais como os reservados à missa, aos cuidados com os bebês, aos trabalhos de jardinagem, de costura etc., a fim de garantir o seu melhor aproveitamento: a constituição de um tempo integralmente útil (FOUCAULT, 2014).

Uma vez apresentada a análise discursiva de nossa proposta de investigação, apresentamos, agora, as considerações finais desse trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como esclarecemos na introdução, o presente estudo teve como objeto de investigação o filme *Philomena* (FREARS, 2013), cuja história é baseada em fatos reais. E, por meio desse objeto, buscamos observar os efeitos do discurso religioso sobre os indivíduos, bem como a sua exclusão, o seu controle, em casas de acolhimento governadas pela Igreja Católica. Para isso, procuramos fazer uma leitura do filme de modo a responder as seguintes perguntas norteadoras: *quais as verdades produzidas sobre Philomena mediante a técnica da confissão? Quais os efeitos dessas verdades na vida da protagonista? Em que medida, sobretudo no século XX, os asilos administrados pela Igreja Católica contribuíram para o processo de controle, de exclusão de mulheres na sociedade irlandesa?*

Quanto à produção de *verdades* sobre Philomena, mediante a utilização da técnica de si, observamos que, na medida em que ela revelava às freiras os fatos de sua experiência sexual, havia, como consequência disso, a sua constituição enquanto figura contrária ao ideal de pureza mítico-cultural, relativo à identidade cristã da Irlanda. Com efeito, a protagonista passou a ser vista como pertencente ao grupo de mulheres tidas como prejudiciais à ordem social, uma vez que sua conduta não estava de acordo com os padrões de sociabilidade da época. Sendo assim, como efeito dessas *verdades*, constatamos a inculcação do pecado na protagonista, que, por seu turno, assujeitou-se às imposições das freiras sem nenhuma oposição, justamente por acreditar ser merecedora de punições. Contudo, vale ressaltar que, como discutido na análise, embora a religião, por inculcar pensamentos, crenças, valores simbólicos etc., funcione como uma série de práticas reguladoras do comportamento humano, o sujeito pode, a qualquer momento, opor-se às imposições da Igreja, haja vista a possível reversibilidade das relações de poder.

Além disso, no que diz respeito ao controle das internas, verificamos, na abadia de Sean Ross, a utilização de mecanismos de disciplinarização de corpos, isto é, de docilização de indivíduos, por meio do gerenciamento do espaço, do tempo, em um sistema de vigilância e punição cujas relações de poder se dão de modo mais rigoroso do que nas próprias prisões femininas.

Finalmente, diante do que foi analisado, concluímos que, embora o funcionamento das Lavanderias de Madalena fosse justificado como meio de correção, de reabilitação de mulheres a partir de uma educação cristã, essas instituições, além de terem sido um negócio lucrativo para a Igreja, exerceram uma função social, no que diz respeito ao *grande sonho burguês* de constituir uma cidade perfeita, livre de indivíduos portadores de uma conduta reprovada pelos padrões de convívio social da era clássica.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão para e-Book. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias**. Tradução Angela S. M. Corrêa. 1. ed, 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2007.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica.** Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GREGOLIN, M. **Análise do discurso e semiologia:** enfrentando discursividades contemporâneas. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. Discurso, semiologia e história. São Carlos: Claraluz, 2011. p. 83–105.

ORLANDI, E. P. Segmentar ou recortar. In **Linguística:** questões e controvérsias. Série Estudos 10. Uberaba, Minas Gerais, 1984. p. 9 – 26.

_____. **Análise de Discurso:** princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 4ª edição, 2002a.

_____. **As Formas do Discurso:** no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 5ª edição, 2002b.

PÊCHEUX, M. **Papel da memória.** In: ACHARD, P. (et al). **Papel da memória.** Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

SIXSMITH, M. **O Filho Perdido de Philomena Lee.** Lisboa, Distrito de Lisboa: Editorial Planeta, 2014.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. (et al). **Papel da memória.** Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

PHILOMENA. Direção de Stephan Frears. BBC Films. Inglaterra, 2013. [DVD] 148min, colorido.

XAVIER, I. **O discurso cinematográfico:** a opacidade e a transparência. 3ª edição – São Paulo, Paz e Terra, 2005.